

RELATIVISME, UNIVERSALISME, “EMPIRISME VULGARE” ET “ABSOLU”

Domenico Losurdo¹

RESUMO: Uma mudança singular ocorreu no panorama filosófico e cultural. Nos anos que seguiram imediatamente à segunda guerra mundial foi grande a difusão e acolhida que recebeu a tese de Hans Kelsen que estabelecia um nexo estreito entre empirismo, relativismo e democracia de um lado e “absolutismo filosófico” e “absolutismo político” de outro. Aos olhos do grande jurista (e de numerosos outros ilustres intelectuais de primeiríssimo plano) não havia dúvida: o “totalitarismo epistemológico” abria caminho para o “totalitarismo” político propriamente dito. Em nossos dias, em vez disso, desfruta de enorme prestígio, nos Estados Unidos e no Ocidente, um Leo Strauss, campeão do universalismo e crítico radical do relativismo, segundo o qual, bem longe de ser o fundamento da democracia, o relativismo pode justificar até o “canibalismo”. Devemos tomar partido por Kelsen ou por Strauss, pelo “relativismo” ou pelo “universalismo”? Em realidade, nem um nem o outro mantêm suas promessas. Não obstante suas poses iconoclastas, o “relativismo” de Kelsen (ou de Richard Rorty) não põe em discussão as ingênuas certezas da ideologia dominante e desemboca na exaltação acrítica do Ocidente liberal. Vem à mente a advertência de Hegel: um certo relativismo pode muito bem “combinar-se com um cru dogmatismo”. A este mesmo resultado também chega o “universalismo” tal como o

entende Strauss (ou Habermas), que não hesita em apontar no Ocidente liberal a encarnação dos valores universais e que não por acaso tornou-se o filósofo de referência das assim chamadas “guerras humanitárias”. Vem à mente outra advertência de Hegel: um certo “universalismo” bem pode transformar-se num “empirismo absoluto”, isto é num etnocentrismo exaltado. Não obstante as aparências, as duas tradições de pensamento aqui contrastadas têm em comum um dogmatismo de fundo: como explicar isso e de que modo superar esta situação?

PALAVRAS-CHAVE: Relativismo; Universalismo; Empirismo Vulgar ; Empirismo Absoluto.

1. DE LA CÉLÉBRATION À LA CONDAMNATION DU RELATIVISME : LE TOURNANT DE L'OCCIDENT

Une singulière mutation est advenue dans le panorama philosophique et culturel de notre époque. Dans les années suivant immédiatement la seconde guerre mondiale, la thèse de Hans Kelsen trouvait de larges diffusion et accueil : pour le grand juriste une étroite connexion relie d'une part la "démocratie", fondée sur "une politique de compromis", et d'autre part la "philosophie relativiste", caractérisée par la "tendance [...] à la conciliation de deux points de vue opposés que cette philosophie ne peut accepter entièrement et sans réserves ni nier de façon absolue". "L'impossibilité de revendiquer une valeur absolue pour un programme politique, pour un idéal politique" est commune au "relativisme philosophique" ou à l'"empirisme antimétaphysique" (avec sa "franche propension au scepticisme") et à la démocratie (à entendre comme synonyme de "relativisme politique") (KELSEN, 1970a, p. 110; 1970c, p. 147-48 et 192 et suivantes). Sur l'autre versant non moins étroite est la connexion qui subsiste entre approche absolutiste sur le plan philosophique et sur le plan politique :

"A notre époque l'absolutisme politique se réalise dans les états totalitaires, comme ceux qu'ont institués le fascisme, le nazisme et le bolchevisme. Son opposé est la démocratie [...] Le parallélisme qui existe entre absolutisme philosophique et politique est évident [...] L'absolutisme philosophique peut assez bien être caractérisé comme totalitarisme épistémologique" (KELSEN, 1970b, p. 322-3; cf. aussi 1970c, p. 167).

Mais aujourd'hui aux USA celui qui a le vent en poupe est Leo Strauss, le critique le plus radical du relativisme. Bien loin d'être le fondement de la démocratie, le relativisme peut même justifier le "cannibalisme" (STRAUSS, 1990, p. 7). Alors que le "relativisme absolu" est "caractéristique de la pensée allemande", c'est-à-dire a trouvé son lieu de prédilection dans le pays qui a vu le triomphe d'un nihilisme désastreux sur le plan théorique et du nazisme sur le plan pratico-politique, le texte fondateur du pays-guide de l'Occident libéral (la déclaration d'Indépendance des USA) s'ouvre sur la proclamation solennelle du droit naturel et de sa validité universelle : "Nous tenons pour vérités évidentes : que tous les hommes sont créés égaux, qu'ils sont dotés par leur Créateur de certains Droits inaliénables, parmi lesquels la Vie, la Liberté et la recherche du Bonheur" (STRAUSS, 1990, p. 5-7).

2. INCONSISTANCE THÉORIQUE ET AMBIGUÏTÉ MORALE DU RELATIVISME

Que dire du renversement de positions qui s'est produit ? Strauss n'apastort de faire remarquer que, sur la base du relativisme, il n'est pas possible de condamner le cannibalisme ni même l'esclavagisme, pour donner un exemple moins scolastique et moins éloigné dans le temps et dans l'espace de l'histoire de l'Occident.

De nos jours les théoriciens du relativisme aiment se réclamer en particulier de Nietzsche et de sa très célèbre thèse : "Il n'y a pas de faits, mais seulement des interprétations". Nous assistons ici à une dilatation extrême de la catégorie d'interprétation : à présent celle-ci embrasse aussi bien les discours qui s'efforcent de se placer sur le terrain de l'argumentation logique et scientifique, en gardant

une cohérence interne et en faisant référence à des “preuves” susceptibles d’être vérifiées ; que des discours qui se placent sur un terrain radicalement différent et qui s’auto-légitiment en renvoyant à l’autorité de la tradition ou à la révélation privilégiée de tel ou tel Maître. Mais, il y a au moins un point sur lequel on ne peut pas ne pas être d’accord avec Nietzsche : même la théorie la plus rigoureusement scientifique est une “interprétation”, et se fonde sur d’autres “interprétations” ; cela ne mène à rien de suivre un processus qui irait en quête d’un “fait” élémentaire, totalement nettoyé de théorie c’est-à-dire d’“interprétation”. Lukács compare le perspectivisme nietzschéen à l’empirio-criticisme pris pour cible par Lénine. Celui-ci, réfutant les ondoiements idéalistes, parmi de nombreux autres possibles, ajoute, en le déduisant de l’*Antidühring* d’Engels, l’exemple d’une vérité incontournable et donc “éternelle” : Napoléon est mort le 5 mai 1821. Pourtant, dans ce cas aussi nous ne nous trouvons pas devant un “fait”. La chronologie, la datation, la scansion du temps impliquent une “interprétation” complexe : ce n’est pas un hasard si cet événement est exprimé de façon différente par le calendrier chrétien (julien ou grégorien), juif ou musulman. La thèse de Nietzsche est-elle donc confirmée ? En réalité, une fois choisi un calendrier déterminé, il n’est plus possible de l’ignorer ou de le modifier, arbitrairement, selon la convenance du moment et du caprice individuel. C’est-à-dire que dans l’“interprétation” grégorienne du temps, c’est un “fait” que Napoléon est mort le 5 mai 1821. Paradoxalement, le tort du théoricien du perspectivisme est de ne pas se rendre compte de la mobilité de la frontière entre “interprétation” et “fait” et donc de transformer en entités immobiles, en “faits”, et l’un et l’autre. Les considérations exposées ici pourraient être reformulées avec un langage kantien. A partir de la révolution

copernicienne, nous connaissons le rôle du sujet et, donc, de l'“interprétation”, dans le cadre des sciences naturelles mêmes. Mais il s'agit de distinguer entre sujet transcendantal et sujet empirique. L'affirmation selon laquelle Napoléon est mort le 5 mai 1821 est l'“interprétation” d'un sujet transcendantal, qui a opéré une scansion du temps certes particulière mais aussi rigoureusement structurée. Dans le cadre de cette scansion du temps, l'éventuelle affirmation selon laquelle Napoléon serait mort... en 1921 est l'“interprétation” (erronée) d'un sujet empirique (par exemple un étudiant qui aurait très peu de connaissance en histoire). Chez Nietzsche ces distinctions font défaut, et cela risque de transformer la catégorie d'“interprétation” en une nuit où tous les chats sont gris (LOSURDO, 2002, chap. 29, § 7).

Nous pouvons bien démontrer que toutes les propositions humaines sont des “interprétations” et sont de se fait faillibles et provisoires : nous n'en pouvons pas pour autant leur attribuer le même statut et la même valeur. En tout cas, l'“affaiblissement” du concept de vérité n'élimine pas le fait que les propositions ne sont pas équivalentes entre elles et que l'on ne peut discuter sérieusement que si on reconnaît un *criterium veritatis* supérieur. Ce n'est pas le relativisme qui sauve la possibilité de la communication. Au contraire : “*contra negantes principia non est disputandum*” (HEGEL, 1969-79, vol. II, p. 216).

Ceux qui, depuis des positions démocratiques et pacifistes, et à partir de l'exigence de s'opposer aux guerres (et aux Croisades) conduites au nom de la mission civilisatrice universelle de l'Occident et de son pays-guide, font profession de relativisme, s'engouffrent en réalité dans une voie de garage. Si toutes les propositions et toutes les cultures se valent, il n'y a pas de raison de discriminer négativement les idéologies de l'impérialisme et une culture caractérisée par l'incitation à l'expansion, à la guerre et à l'assujettissement.

S'il est inconsistant sur le plan théorique, le relativisme a-t-il au moins cette noblesse morale que lui attribuent ses apôtres ? Kelsen, à ce sujet, n'a aucun doute : se réclamant de Locke et de la tradition culturelle et politique anglo-saxonne (1970c, p. 191-2), il affirme que le "relativisme philosophique", c'est-à-dire la croyance "que les jugements de valeur aient une validité seulement relative", signifie "tolérance, droits de la minorité, liberté de parole et de pensée", refus de la violence et de l'abus de pouvoir (KELSEN, 1970c, p. 193). Des certitudes analogues résonnent chez les postmodernes, qui se réclament pourtant d'une tradition de pensée bien différente. Nous voyons ainsi Rorty rendre hommage aux "sceptiques comme Nietzsche" et énoncer dans leur sillage un programme (libéral), sur la base duquel il faut "substituer à la Vérité, comme finalité de la pensée et du progrès social, la Liberté" (1989, p. 1-2).

Comme témoins du lien indissoluble qui subsisterait entre relativisme et liberté vont être respectivement appelés Locke et Nietzsche. Si ce n'est que, si le premier considère comme évident la nécessité de l'esclavage dans les colonies, le second justifie et revendique cette institution sur un plan plus général. Arrêtons-nous en particulier sur le théoricien du perspectivisme. La polémique impitoyable et séduisante contre le "dogmatisme" ne l'empêche pas d'invoquer un "nouvel esclavage", l'"anéantissement des races décadentes" et "l'anéantissement de millions de ratés, ni de condamner "la mièvrerie européenne", encline à se retirer horrifiée face à la radicalité des moyens nécessaires pour consolider "la domination sur les barbares".² Oui, l'auteur de *Par delà le bien et le mal* fait profession de scepticisme, mais il tient à préciser qu'il s'agit du "scepticisme viril", du "scepticisme de la virilité

téméraire, qui est étroitement liée au génie de la guerre et de la conquête" : ce scepticisme viril "ne croit en rien, mais il ne se perd pas là-dedans" ; il est "suffisamment dur pour le mal", en plus de l'être "pour le bien". Comme le démontre l'exemple de Frédéric le Grand, passé par les Lumières, l'incrédulité et l'"athéisme", sans que pour cela sa "volonté" n'en résulte brisée et son instinct guerrier entamé. Bien loin de les entraver, le refus de la superstition plébéienne d'un savoir, objectif et commun à tous les hommes, et de valeurs universelles renforce l'auto-conscience fière et exclusiviste des soi-disant natures supérieures, et les libère de tout frein, en amplifiant leur volonté et leur capacité d'action. De ce fait, le "scepticisme viril", qui est l'idéologie du radicalisme aristocratique, peut repousser avec dédain "le grand suceur de sang, l'araignée du scepticisme" inerte et vile (*Par delà le bien et le mal*, § 209).

Pour Nietzsche, Pilate aussi est une expression de "scepticisme viril" : avec sa question cruciale (*Quid est veritas ?*), il raille le dogmatisme et l'absolutisme de Jésus, mais cette attitude critique n'est en aucune façon contradictoire avec l'exercice souverain du pouvoir et la poigne de fer contre les rebelles et les rétifs. A propos de l'idéologie qui accompagne l'expansion de l'Empire romain, lequel avance sans se laisser entraver par les droits, par la culture, par les valeurs, par la religion des peuples assujettis, Hegel déjà avait observé de façon critique : "La puissance romaine est le réel scepticisme" (1969-79, vol. XIX, p. 405). Par ailleurs, et ce n'est pas fortuit, comme a observé Arendt, Mussolini faisait profession de "relativisme" (1989, p. 235).

3. LES CERTITUDES INGÉNUES DU RELATIVISME

Par contre, les interprètes postmodernes n'ont de cesse d'insister sur le caractère antidogmatique et relativiste d'une

pensée qui dissout le fait dans l'interprétation, si bien que, d'après Foucault, "chez Nietzsche [...] l'interprétation est toujours inachevée" (FOUCAULT, 1964, p. 188). Mais en est-il bien ainsi ? La destruction de la croyance en un savoir objectif et en la communauté de la raison, la liquidation du dogmatisme démocratique et plébéen, est en même temps une façon d'ouvrir un abîme incommensurable entre aristocrates et plébéens, avec l'affirmation du caractère excellent des premiers et du caractère intrinsèquement dépourvu de valeur, taré et tranquillement négligeable des seconds. Et cet abîme est si évident et supérieur à tout doute qu'il est garanti par la "science". De façon non fortuite, l'opposition politique de Pilate à Jésus est aussi l'opposition de la "science", à la "foi", laquelle n'est autre que "le veto contre la science" (*L'Antéchrist*, § 47). Certes, la "science" de Nietzsche invoquée est en premier lieu l'eugénisme qui, loin de se laisser aller au présupposé démocratique et plébéen de la communauté de la raison, confère un caractère de naturalité et d'éternité à la lacération qui s'est produite de l'humanité. Et, toutefois, chez Nietzsche le pathos de la vérité est si emphatique qu'il n'hésite pas à s'autocélébrer comme "génie de la vérité" et à traiter Wagner de "génie du mensonge". Et la persuasion d'être l'incarnation de la vérité est tellement enracinée, qu'à tout ceci on oppose non pas tant l'erreur que le mensonge conscient et la nature psychopathologiquement tarée de celui qui nie la vérité : Wagner est malade, avec sa "haine mortelle de la connaissance" et de la "science" ; malades sont le prêtre et le socialiste, avec leur condamnation de l'esclavage, avec leur refus obstiné des résultats de l'eugénisme et des lois qui régulent la sélection et la vie en tant que telle.

Paradoxalement, Kelsen argumente de la même manière. Chez lui aussi les propositions considérées comme essentielles

constituent une vérité si évidente qu'on lui oppose non pas l'erreur (qui peut être corrigée) mais la personnalité malade, et malade de façon peut-être irrémédiable : "psychologiquement l'absolutisme correspond à un type de conscience de soi exagérée", il exprime "l'incapacité ou le manque d'inclination de l'individu à reconnaître et à respecter son propre semblable comme un autre ego, comme une entité d'espèce égale à son propre ego" (1970c, p. 168). Et ainsi, Nietzsche d'un côté et Kelsen de l'autre, les présumés champions du relativisme et de l'anti-dogmatisme se révèlent en réalité si dogmatiques qu'ils stigmatisent comme malades ceux qui pensent différemment !

Certes, bien loin de se joindre au "radicalisme aristocratique", comme il advient chez Nietzsche, le relativisme soit de Kelsen soit des interprètes postmodernes du philosophe allemand fait profession de libéralisme et de démocratie ; et il revendique le droit égal de tout individu à jouir de la liberté et à réaliser sa propre personnalité. Mais ces valeurs sont supposées évidentes et indiscutables ; on ne soupçonne même pas que, pour les affirmer sur le plan théorique et imposer dans la réalité leur reconnaissance, des luttes passionnées et menées sous le signe de l'"absolutisme philosophique" ont été historiquement nécessaires.

Aux Etats-Unis c'étaient les adversaires de l'institution de l'esclavage, c'étaient les abolitionnistes qui étaient taxés par leurs adversaires (par exemple par John C. Calhoun) de "fanatiques aveugles", convaincus de façon tellement absolue de leurs idées qu'ils méprisaient tout "compromis" et brandissaient une "croisade" contre une forme de propriété garantie par la Constitution (cf. LOSURDO, 2005, § 1). Un traitement analogue à celui des abolitionnistes étasuniens a été subi en Europe par les champions de la théorie des droits inaliénables, dont est

titulaire l'homme en tant que tel. Kelsen rend hommage en même temps aux droits de l'homme et à l'empirisme anglo-saxon. Prenons alors un auteur qui peut tout à fait être inséré dans cette tradition de pensée, en vertu aussi de son dédain "pour les positions abstraites, pour les principes généraux", chers aux Français mais, à l'égard desquels les anglo-saxons montrent, heureusement, une "répugnance extrême". Voyons donc de quelle façon Bentham — c'est de lui dont on parle — polémique contre "le fanatisme renfermé dans ces fausses notions de droits naturels et de droits imprescriptibles", voire de "ces prétendus droits" issus de la révolution française. "C'est précisément le langage de Mahomet : 'Pense comme moi ou meurs'". Nous sommes en présence d'une régurgitation de cléricalisme : "C'est l'artillerie des ecclésiastiques dont les laïcs se sont emparés" (BENTHAM, 19840, vol. I, p. 514 et 524-5).³ Le "relativisme" démocratique de Kelsen présuppose sur le plan historique la lutte acharnée par le "dogmatisme" des droits universels de l'homme.

4. LEO STRAUSS ET L'OUBLI DU "CÔTÉ LE PLUS NOBLE" DU RELATIVISME

Sommes-nous obligés d'adhérer aux positions de Leo Strauss ? Alors qu'il condamne le relativisme, en tant que susceptible de justifier même le cannibalisme, il semble ignorer qu'au nom de la lutte contre le cannibalisme s'est produit, avec la conquête de l'Amérique, ce qui a été défini comme le "plus grand génocide de l'histoire de l'humanité" (TODOROV, 1982, p. 7). Au-delà de l'anéantissement des amérindiens, toute l'histoire du colonialisme avec ses horreurs est marquée par la prétention de diffuser sur toute la surface de la terre des vérités universelles et soustraites au doute et au ver du relativisme.

Mais plus encore que sur le plan théorique, la faiblesse de Strauss se révèle sur le plan conceptuel : tenant relativisme et universalisme comme deux catégories immédiatement évidentes, et argumentant comme si les bonnes intentions universalistes étaient déjà une condition suffisante pour réaliser l'universalisme même et pour le promouvoir, Strauss ne s'interroge pas réellement sur la signification des catégories qui sont au centre de son discours. Faisons référence à un exemple historique : qui est plus universaliste, Las Casas ou Sepúlveda ?

Nous pouvons tout à fait dire que c'est Las Casas qui représente le relativisme, par ce qu'il relativise le concept de barbarie et la frontière entre barbarie et civilisation ; mais ne perdons pas de vue que Sepúlveda et les protagonistes et idéologues de la conquête restreignent arbitrairement l'espace de la communauté des hommes et de la raison, en excluant d'elle les "barbares", réduits à *homunculi* ou à de véritables bêtes. La mise en question du concept de "barbarie" est chez Las Casas le refus de la mutilation particulariste et ethnocentrique du genre humain : en ce sens il exprime une instance en réalité universaliste.

En absence d'une réflexion sur ces noeuds cruciaux d'un point de vue historique et théorique, chez Strauss l'universel tend à coïncider non seulement avec l'Occident, mais même avec l' "l'homme occidental", dont le prétendu théoricien intransigeant de la lutte contre le relativisme procède tout bonnement à la célébration ! (STRAUSS, 1998b, p. 323). Voici un nouveau paradoxe : en 1955 Strauss stigmatise Heidegger comme le "plus radical historiciste" (et relativiste) (1977, p. 54). Et cependant, alors qu'il procède à la célébration de l'"homme occidental", Strauss reprend sans le savoir une catégorie et une expression chères à Heidegger (1998b, p. 323).⁴

Certes, si en célébrant l’“homme occidental” Heidegger pense en premier lieu à l’Allemagne, Strauss, dans son hommage à l’“esprit de l’Occident”, précise qu’il s’agit “en particulier de l’Occident anglo-saxon”(1999, p. 358) et qu’il convient de faire référence de façon toute particulière à l’ “expérience américaine”. Selon Strauss il faut toujours garder à l’esprit “la différence entre une nation conçue dans la liberté et vouée au principe selon lequel tous les hommes ont été créés égaux, et les nations du vieux continent, qui ne furent certes pas conçues dans la liberté” (1998a, p. 43-4).

Chez Strauss l’universalité s’identifie avec l’Occident et l’Occident à son tour s’identifie au monde anglo-saxon et surtout aux USA ! Mais tout cela n’a rien à faire avec l’universalisme, c’est même son exact contraire. Quand il rend hommage à la république nord-américaine comme à une “nation conçue dans la liberté”, Strauss refoule l’anéantissement des amérindiens et l’esclavage des afro-américains et le régime de suprématie blanche terroriste qui remplace l’esclavage proprement dit, et qui continue à sévir jusque dans les premières décennies du 20ème siècle. De plus, il procède à sa célébration acritique justement dans les années où les Etats-Unis dans le continent américain (et dans d’autres parties du monde) gardent sur pied ou instaurent des dictatures militaires, féroces à l’intérieur mais, sur le plan international, obséquieuses à l’égard du Grand Frère.

En y regardant bien, l’“universalisme” de Strauss n’est que la re-élaboration du mythe généalogique qui accompagne depuis toujours l’histoire des Etats-Unis, célébrés comme la “Cité sur la colline” qui donne l’exemple au monde entier, comme le pays investi d’un providentiel “destin manifeste” et qui, sans ressentir la moindre contradiction avec l’institution

florissante de l'esclavage à l'intérieur, se sent engagé à construire un "empire pour la liberté, tel qu'on n'en a jamais vu de la Création jusqu'à nos jours", pour citer une fameuse lettre de Jefferson à Madison du 27 avril 1809. On ne s'étonnera pas alors que Leo Strauss soit devenu le philosophe de référence des néo-conservateurs actuels engagés à réaffirmer par la force des armes la mission planétaire de la "nation élue" par Dieu.

Malheureusement, l'"universalisme" de Strauss fait penser plus à Sepúlveda qu'à Las Casas. Il ne tire pas profit de ce que Hegel définit comme "le côté le plus noble du scepticisme" qui a pour cible "le dogmatisme de la conscience commune" (1969-1979, vol. II, p. 249-50).

5. UNIVERSALISME, RELATIVISME ET "DOGMATISME DE LA CONSCIENCE COMMUNE"

En ce point saute aux yeux le caractère schématique de l'opposition habituelle entre relativisme d'un côté et universalisme de l'autre. En réalité, il y a un relativisme qui est le refus de la communauté de la raison, la liquidation de la possibilité même de communication entre les hommes et en dernière analyse de l'unité même du genre humain : c'est le "scepticisme viril" cher à Nietzsche. Tout autre est le relativisme qui, en désagrégeant "le dogmatisme de la conscience commune" c'est-à-dire l'identification acritique et immédiate avec la culture dans le cadre de laquelle on vit, en mettant en discussion l'ethnocentrisme, est un moment essentiel de l'instauration d'un rapport de communication entre les hommes et de la construction de l'unité du genre humain : c'est le relativisme d'auteurs comme

Las Casas et Montaigne, qui se sont moqués de l’“universalisme” dogmatique et ethnocentrique des *conquistadores*. L’affinité entre les deux relativismes est bien moindre que celle qui subsiste entre “universalisme” dogmatique et ethnocentrique d’une part et le “scepticisme viril” de Nietzsche d’autre part : ce qui corrèle ces deux attitudes est la tendance commune à creuser, fut-ce dans des modalités différentes, un abîme incommensurable entre les hommes. On pourrait ajouter à ce propos : il y a un relativisme qui est l’absolutisation ou transfiguration de sa propre particularité et il y a un relativisme engagé, comme chez Las Casas, à critiquer et démystifier l’identification arbitraire d’universel et particulier.

C’est à l’opposition schématique entre relativisme et universalisme que s’appliquent au contraire soit Leo Strauss soit des auteurs comme Kelsen, Rorty et Foucault. On dirait que l’un et les autres ne connaissent, pour le dire avec Hegel, “qu’un philosophe sceptique et un dogmatique” et ignorent par contre un troisième terme entre “scepticisme” et “dogmatisme”, ce troisième terme en lequel consiste justement le philosophe (1969-1979, vol. II, p. 217 et 230). Leo Strauss est critique de l’empirisme, si ce n’est que son universalisme, ignorant “le côté le plus noble du scepticisme”, se renverse en réalité, pour le dire avec Hegel, en “empirisme vulgaire” (*gemeiner Empirismus*) c’est-à-dire en “empirisme absolu” (1969-1979, vol. II, p. 403 et vol. II, p. 184). Ou, pour le dire cette fois avec le jeune Marx, l’apparent universalisme se renverse en un “faux positivisme” ou “positivisme acritique”(MARX et ENGELS. 1955-89, *Erstes Erg.bd.*, p. 573 et 581). C’est, explique Hegel, un renversement qui advient quand on confère, subrepticement, “l’absolu qui est dans le principe” à un contenu empirique déterminé, lequel est ainsi rehaussé à la dignité d’absolu. L’ “empirisme vulgaire”

ou "absolu" est bien pire que l'empirisme proprement dit. Ce dernier est une forme légitime de protestation contre un universel qui ne sait pas subsumer le particulier ou, pour le dire avec l'*Encyclopédie* (§ 37), contre les "théories abstraites de l'intellect, qui ne peut par lui-même procéder de ses généralités (*Allgemeinheiten*) vers la particularisation et la détermination". Embellissant et transfigurant avec les couleurs de l'universalité un contenu empirique déterminé et procédant à cette transfiguration de façon non seulement critique mais aussi subreptice, l'"empirisme vulgaire" ou "absolu" se révèle inacceptable aussi sur le plan éthique. Il se rend coupable de "renversement et tromperie", il est "le principe de l'immoralité" (*Unsittlichkeit*) (HEGEL, 1969-79, vol. II, p. 463-64). Autant dire, à bien y regarder, que nous sommes en présence d'un "empirisme absolu *éthique* et scientifique" (HEGEL, 1969-79, vol. II, p. 297).

C'est le triomphe du "dogmatisme de la conscience commune". D'ailleurs, même les relativistes contemporains ne se soustraient pas à celui-ci. Prenons celui qui se voudrait le plus radical de tous. Quand il renvoie à la "démocratie américaine" de Jefferson (RORTY, 1989, p. 59), en refoulant sans problème l'esclavagisation des noirs et la décimation et anéantissement des indiens, Rorty a exactement la même argumentation que Strauss. Et il ne se distingue certes pas de lui quand, par la bande il fait passer comme évident le rapprochement de "Lénine, Hitler" voire de "Hitler et Mao", tous également coupables de s'opposer à "nous autres libéraux, nous qui pensons que la cruauté est notre pire méfait" (RORTY, 1989, p. 182, 83 et 198). La guerre froide, qui arrive à son terme au moment où il écrit, est lue par Rorty comme l'affrontement entre un monde enclin à la cruauté et un autre qui l'évite avec horreur. Et ici, ceux qui sont refoulés, fut-ce de façon tortueuse c'est-à-dire en exhibant une attitude du genre

tourmenté et autocritique, sont des événements macroscopiques tels qu'Hiroshima, Nagasaki, la guerre contre l'Algérie, la guerre contre l'Indochine etc. Des décennies d'histoire, au cours desquelles à l'intense rivalité géopolitique se sont mêlés d'après conflits relatifs au destin de la démocratie, de l'Etat social, des peuples coloniaux etc. : tout se réduit à l'affrontement entre "ironiques" et "cruels", personnalités mûres et libres d'un côté et personnalités malades et autoritaires de l'autre. Et ça serait le relativisme !

Comme le prétendu universalisme de Strauss, le prétendu relativisme de Rorty également débouche dans un "empirisme vulgaire" et "absolu", dans un "positivisme acritique" et dans un ethnocentrisme exalté ; tous les deux débouchent dans l'exaltation acritique et dogmatique de l'Occident.

6. COMMENT ÉVITER LE RENVERSEMENT DE L'UNIVERSALISME EN "EMPIRISME ABSOLU" ET ETHNOCENTRISME EXALTÉ

Si nous voulons instaurer une véritable communication entre les hommes, nous sommes contraints de faire des distinctions entre les différents discours et les différentes "interprétations", c'est-à-dire : nous ne pouvons pas renoncer à l'universalisme. Mais le problème d'éviter le renversement de l'universalisme en son anti-thèse la plus nette reste central. Comment procéder ? Il faut tout d'abord se débarrasser d'un sophisme assez répandu. Se refuser à réduire à des "interprétations" équivalentes les diverses propositions et les divers systèmes de pensée ne signifie pas hiérarchiser de façon nette, univoque et permanente les différentes cultures. Une culture peut se révéler supérieure par certains aspects et à certains moments et pas par d'autres. Mais,

pour être correcte, la méthode comparatiste doit tenir compte du fait qu'un phénomène déterminé peut se manifester dans les différentes cultures selon des modalités différentes. C'est ainsi qu'a procédé Montaigne à propos du "cannibalisme" et des sacrifices humains reprochés par les *conquistadores* aux populations qu'ils ont eux-mêmes immolées et exterminées. Les grands esprits de l'Occident ont su mettre à profit le "côté le plus noble du scepticisme" et dépasser le "dogmatisme de la conscience commune", en évitant l'identification immédiate et acritique avec la culture dans le cadre de laquelle ils vivaient, et en s'efforçant au contraire de l'observer pour ainsi dire de l'extérieur. Face à la conquête européenne du Nouveau Monde, légitimée par l'idéologie dominante comme contribution à la cause de la diffusion de la civilisation et de la lutte contre barbares et cannibales, des auteurs comme Las Casas et Montaigne se sont demandé : qui sont les barbares et qui sont les cannibales ? C'est la question qui, en relation avec le développement du colonialisme occidental et de ses pratiques d'esclavagisation ou de décimation des peuples assujettis, a tourmenté la culture des Lumières la plus avancée (qu'on pense à l'*Histoire des deux Indes* de Raynal-Diderot) et l'idéalisme allemand dans ses plus hauts moments : pour Kant, c'est l'Angleterre, responsable comme elle l'est de la traite des noirs, qui représente la cause de l'"esclavage et barbarie" ; Hegel à son tour stigmatise le "délit absolu" dans l'institution de l'esclavage, délit qui prend la forme la plus accomplie de la réification de l'homme, et repère dans la lutte pour la reconnaissance menée par l'esclave le moment crucial pour la construction du concept universel d'homme et pour le progrès historique.⁵ C'est la question qui résonne ensuite chez Marx et Lénine. Le premier ironise sur la "guerre civilisatrice"

des puissances coloniales : au cours de la guerre de l'opium contre la Chine, alors que "le demi barbare avait foi dans les principes de la loi morale", le "civilisé" lui opposait le principe de la liberté de commerce et de la poursuite à tout prix du profit maximal (MARX et ENGELS, 1955-89, vol. XIII, p. 516 et vol. XII, p. 552). De façon analogue, le second se gausse, dès le titre de son article, de l'opposition traditionnelle entre "civils européens" et "barbares asiatiques" ; en réalité les parties peuvent tranquillement être renversées, comme le fait remarquer, toujours à partir du titre, un article ultérieur : *L'Europe arriérée et l'Asie avancée* (LENIN, 1955-70, vol. XIX, p. 40 et suivantes et 81 et suivantes). Ces prises de position sont d'autant plus significatives que l'appui aux luttes d'émancipation des peuples coloniaux s'intrique avec la célébration non pas de l'Orient, dont on souligne au contraire le retard historique, mais de l'"esprit européen", du patrimoine conceptuel accumulé en Occident en des siècles de lutte politiques et théoriques mais aujourd'hui piétiné en premier lieu par la "bourgeoisie occidentale [...] pourrie" (LENIN, 1955-70, vol. XVIII, p. 154 et vol. V, p. 69). On comprend alors le bilan tracé par Lénine sur le plan proprement philosophique : "La dialectique, comme expliquait déjà Hegel, comprend en elle-même les éléments du relativisme, de la négation, du scepticisme, mais ne se réduit pas au relativisme" (1955-70, vol. XIV, p. 133).

Il faut en outre s'affranchir de la vision ingénue selon laquelle l'universel s'oppose avec netteté et évidence au particulier et s'incarne de façon univoque en un des protagonistes du conflit. Nous pouvons ici revenir à un grand auteur libéral. Adam Smith observe que l'esclavage peut être supprimé plus facilement sous un "gouvernement despotique" que sous un "gouvernement libre", avec ses organismes représentatifs

exclusivement réservés, cependant, aux propriétaires blancs. Dans ce cas, la condition des esclaves noirs est désespérée : "Toute loi est faite par leurs patrons, lesquels ne laisseront jamais passer une mesure qui leur serait préjudiciable". Donc :

"La liberté de l'homme libre est la cause de la grande oppression des esclaves [...] Et étant donné que ceux-ci constituent la part la plus nombreuse de la population, aucune personne pourvue d'humanité désirera la liberté dans un pays où a été établie cette institution" (SMITH, 1982, p. 452-53 et p. 182).

En effet, de nombreuses décennies plus tard, dans le Sud des Etats-Unis l'esclavage n'est aboli qu'à la suite d'une guerre sanglante et de la dictature militaire imposée par l'Union aux Etats sécessionnistes et esclavagistes ; quand l'Union renonce à la poigne de fer, les blancs voient de nouveau reconnu l'autogouvernement local, mais les noirs retombent dans une condition à moitié servile.

Il serait superficiel et manichéen de lire l'épisode historique évoqué ici comme le choc entre valeurs universelles et intérêts particuliers. Ce n'est pas seulement la liberté des noirs, mais le *self government* et le refus du "gouvernement despotique" qui constituent des valeurs universelles; sans parler du fait que, du point de vue des Etats du Sud, l'Union avait bien aussi le tort de piétiner le principe universel du respect de la propriété privée (y compris celle exercée sur les esclaves noirs). Certes, il devrait être clair pour tout le monde aujourd'hui que celle qui est invoquée par le Sud était une universalité drastiquement amputée, fondée en dernière analyse sur la déshumanisation des noirs ; mais l'universalisme de l'Union aussi était substantiellement mutilé, pour n'avoir pas empêché, après l'abolition formelle de l'esclavage noir, l'avènement dans le Sud d'un régime de suprématie blanche terroriste.

Dans une situation historique déterminée il peut s'avérer nécessaire de sacrifier des valeurs universelles déterminées en faveur d'autres valeurs. La conscience de ce conflit est le fil conducteur de la philosophie hégélienne de l'histoire. Dans la Rome antique c'est le despotisme impérial qui garantit l'égalité des citoyens, en sacrifiant toutefois la liberté et la participation politique, la riche vie politique dont jusque là avait pu jouir l'aristocratie. C'est une dialectique qui se représente dans le monde moderne : en France, Richelieu inflige des coups décisifs à la servitude de la glèbe, opprimant en même temps la noblesse féodale et donnant une impulsion à l'absolutisme monarchique. Hegel argumente de la même façon jusque pour ce qui concerne le conflit social caractéristique de l'époque contemporaine : le pauvre qui risque de mourir de faim a le droit de voler le morceau de pain qui lui garantira la survie, même si cela comporte la violation d'un droit, celui de la propriété, inscrit par la loi et inviolable dans des conditions normales.

7. CONTRE LA DÉRIVE PSYCHOLOGIQUE, ANTHROPOLOGIQUE ET NATURALISTE

Comment procède par contre le comparatisme propre du "dogmatisme de la conscience commune" qui de nos jours caractérise largement autant les "relativistes" que les "universalistes" ? Il se concentre sur un aspect particulier, par exemple le *rule of law* aux Etats-Unis : en isolant cet aspect de l'ensemble de la vie politico-sociale, en faisant ainsi abstraction du sort réservé aux amérindiens, aux afro-américains et à d'autres groupes ethniques, en faisant abstraction de la persistance du régime de suprématie blanche et de l'Etat racial au delà de la moitié du vingtième siècle, sur le plan historique les Etats-Unis deviennent "la plus ancienne démocratie du

monde". Avec la même logique ou manque de logique, de nos jours les Etats-Unis peuvent être célébrés come le champion de la démocratie à condition de faire abstraction de Guantanamo, Abu Ghraib dans l'Irak et des camps de concentration en Afghanistan, si on fait abstraction du despotisme planétaire que Washington prétend d'exercer en déclenchant guerres et en imposant embargos et blocus même sans l'autorisation du Conseil de Sécurité de l'ONU. En bref, on ignore la grande leçon de Hegel : "le vrai est le tout" (1969-79, vol. III, p. 24).

Mais le dogmatisme de la conscience commune ne s'arrête ici. L'aspect particulier en question est isolé pas seulement de l'ensemble des rapports politiques et sociaux au niveau national et international mais aussi du contexte géographique et géopolitique. Par exemple on refoule le fait que une situation de sureté militaire et de tranquillité géopolitique rend plus aisé la réalisation du *rule of law*, tandis que une situation de menace militaire la rend bien plus difficile. En conclusion, à travers une série de refoulements et de sauts logiques le *rule of law*, qui dans la réalité ne vaut que pour la communauté blanche (ou aujourd'hui pour la "nation élue par Dieu"), devient un gouvernement de la loi en général ; et ce gouvernement de la loi, pensé hors de tout conditionnement matériel et empirique, finit pas se représenter comme la caractéristique d'un peuple appelé, par un dessein mystérieux de la nature ou de la Providence, à incarner l'universalité. Enfin, cette universalité est d'une pureté si immaculée que seules la barbarie et la folie peuvent s'opposer à elle.

C'est le triomphe de l'"empirisme vulgaire" et "absolu" (pour parler avec Hegel) ou du "positivisme acritique" (pour parler avec Marx). Et ce triomphe marche de pair avec la dérive psychologique et anthropologique. C'est une dérive de longue date. A son temps Tocqueville a expliqué la plus grande complexité

de la révolution française par rapport à celle américaine pas avec la différente situation géopolitique et historique des deux pays mais avec l'amour de la liberté chez les Américains (qui pourtant gardaient l'esclavage et même l'introduisaient à nouveau dans le Texas à la moitié du dix-neuvième siècle arraché au Mexique), l'amour de la liberté qui aux yeux de Tocqueville était absent chez les Français (qui pourtant abolissaient l'esclavage dans les colonies). C'est une tendance qu'on retrouve avec clarté même chez un auteur comme Popper, qui prétend expliquer l'histoire universelle dans son ensemble comme la lutte pérenne entre ceux qui savent apprécier et aimer la liberté et la société ouverte, et ceux au contraire qui, inexplicablement, la haïssent.

Nous assistons ainsi à un conflit éternel entre les âmes nobles et les âmes vulgaires : c'est une lecture manichéenne qui détruit même la possibilité de communication entre les hommes. Contre cette dérive psychologique et anthropologique qui est un même temps une dérive naturaliste commune au soidisant "universalisme" et au soi-disant "relativisme" nous avons besoin de redécouvrir la leçon de Hegel et de Marx, nous devons redécouvrir et développer la grammaire, la syntaxe, la logique du conflit. C'est une nécessité qui, avant d'être politique, est épistémologique et philosophique.

NOTAS

¹Professor da Universidade de Urbino. Texte traduit de l'italien par Marie-Ange Patrizio.

²Pour les références à Nietzsche (et à Hitler lecteur de Nietzsche) contenus dans ce paragraphe je renvoie à Losurdo (2002, chap. 11, § 2 et 29, § 14).

³Le texte cité est ensuite repris avec quelques modifications in Bentham (1838-43, vol. II, p. 491 et suivantes).

⁴Cf. Losurdo (1991, chap. 3, § 8) pour ce qui concerne Heidegger.

⁵Pour Kant cf. Losurdo (2005, p. 178); pour Hegel voir le cours de philosophie du droit de 1817-18 (§ 45 A); cf. Losurdo (1992, chap. VII, § 7).

REFERÊNCIAS:

ARENDT, Hannah. *Le origini del totalitarismo*. Tr. it. di Amerigo Guadagnin. Comunità: Milano, 1989. Originale: *The Origins of Totalitarianism*. III ed. New York, 1951.

BENTHAM, Jeremy. *The Works*. A cura di John Bowring, Tait: Edinburgh, 1838-43.

BENTHAM, Jeremy. *Théorie des peines et der recompenses*. In: *Oeuvres de Jérémie Bentham*. A cura di Pierre Etienne, Louis Dumont. Société Belge de librairie: Bruxelles, III, ed. 1840.

FOUCAULT, Michel. *Nietzsche, Freud, Marx*. Cahiers de Royaumont. Minuit: Paris, 1964.

HEGEL, Georg W. F. *Werke in zwanzig Bänden*. A cura di Eva Moldenhauer e Karl Markus Michel. Suhrkamp: Frankfurt a. M., 1969-79.

KELSEN, Hans. *I fondamenti dela democrazia*. Tr. it. in Id. A cura di Nicola Matteucci. Il Mulino: Bologna, 1970a. Originale: *Vom Wesen und Wert der Demokratie*, 1929.

KELSEN, Hans. *I fondamenti dela democrazia*. tr. it. in Id. A cura di Nicola Matteucci. Il Mulino: Bologna, 1970b. Originale: *Absolutism and Relativism in Philosophy and Politics*, 1948.

KELSEN, Hans. *I fondamenti della democrazia*. tr. it. in Id. A cura di Nicola Matteucci. Il Mulino: Bologna, 1970c. Originale: *Foundations of Democracy*, 1955-56.

LENIN, Vladimir I. *Opere complete*. Editori Riuniti: Roma, 1955-70.

LOSURDO, Domenico. *Controstoria del liberalismo*. Laterza: Roma-Bari, 2005.

LOSURDO, Domenico. *Hegel e la libertà dei moderni*, Editori Riuniti, Roma, 1992.

LOSURDO, Domenico. *La comunità, la morte, l'Occidente. Heidegger e l'“ideologia della guerra”*. Bollati Boringhieri: Torino, 1991.

LOSURDO, Domenico. *Nietzsche, il ribelle aristocratico. Biografia intellettuale e bilancio critico*. Bollati Boringhieri: Torino, 2002.

MARX, Karl et ENGELS, Friedrich. *Werke*. Dietz: Berlin, 1955-89.

RORTY, Richard. *La filosofia dopo la filosofia. Contingenza, ironia e solidarietà*. Laterza: Roma-Bari, 1989. Originale: *Contingency, irony and solidarity*, 1989.

SMITH, Adam. *Lectures on Jurisprudence* (1762-3 e 1766). Liberty Classics: Indianapolis, 1982. (Vol. V dell'ed. di Glasgow, Oxford University Press, 1978).

STRAUSS, Leo. *Che cos'è la filosofia politica?* Tr. it. in Id. A cura di Pier Franco Taboni. Argalia: Urbino, 1977. Originale: *What is Political Philosophy?*, 1955.

STRAUSS, Leo. *Diritto naturale e storia*. Tr. it., di Nicola Pierri. Il melangolo: Genova, 1990.

STRAUSS, Leo. *Gerusalemme e Atene*. Tr. it. in Id. A cura di Roberto Esposito. Einaudi: Torino, 1998a. Originale: *Progress or Return?*, 1952.

STRAUSS, Leo. *Gerusalemme e Atene*. Tr. it. in Id. A cura di Roberto Esposito. Einaudi: Torino, 1998b. Originale: *Relativism*, 1961.

STRAUSS, Leo. "German Nihilism". Ed. by David Janssens and Daniel Tanguay. In *Interpretation. A Journal of Political Philosophy*, Spring 1999, p. 357-378, 1941/1999.

TODOROV, Tzvetan. *La conquête de l'Amérique. La question de l'autre*. Seuil: Paris, 1982.